Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 51 (1992)

Artikel: Vom Naturrecht zu den Menschenrechten

Autor: Haakonssen, Knud

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883032

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 51/92

KNUD HAAKONSSEN*

Vom Naturrecht zu den Menschenrechten

Bemerkungen zur europäisch-amerikanischen Diskussion im 18. Jahrhundert

Das letzte Quartal des 18. Jahrhunderts wird gewöhnlich als eine Epoche angesehen, in der eine Natur- und Menschenrechtsideologie aufkeimte, die der Folgezeit nachhaltig ihren Stempel aufdrücken sollte. Zuerst demonstrierte die Amerikanische, dann die Französische Revolution die Macht dieser Ideen. Ihre Erfolge stellten sicher, dass die Ideale der Menschenrechte sich über die ganze moderne Welt verbreiteten. Angesichts der immensen Bedeutung dieser Ereignisse ist es nicht verwunderlich, dass man bis heute viel Zeit und Arbeit darauf verwandte, die Quellen der Menschenrechtsideologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufzuspüren. Gewöhnlich werden besonders zwei Ursprünge angegeben: zum einen der englische Konstitutionalismus, zum anderen die Naturrechtstradition. Es ist strittig, welche der beiden Traditionen bedeutender gewesen ist. Doch ist es nicht meine Absicht, diese zweifellos interessante Frage hier zu thematisieren. Ich habe darüber bereits an anderer Stelle geschrieben[1]. Stattdessen möchte ich mich auf das Verhältnis von Naturrechtstradition und Menschenrechtsideologie konzentrieren.

Einige Forscher lehnen es ab, dem Naturrecht eine besondere Rolle bei der Formulierung der Menschenrechte des späten 18. Jahrhunderts zuzusprechen. Doch sie ignorieren die Komplexität der Naturrechtstradition und die Art und Weise, wie sie durch die Aufklärungsphilosophie – besonders in Schottland – vermittelt wurde. Diese Moralphilosophie übernahm nämlich zentrale Ideen des Naturrechts.

Obwohl dieses Konglomerat von Ideen zweifellos die Komponente von

* Ich bin Frau Dr. H. Gesche und Frau Elizabeth Y. Short für ihre grosse Hilfe bei der Übersetzung und Herrn Hans Erich Bödeker für wertvolle kritische Bemerkungen zu Dank verbunden. Dieser Artikel wurde an den Universitäten Erlangen und Zürich öffentlich vorgetragen.

1 K. Haakonssen, From Natural Law to the Rights of Man: A European Perspective on American Debates, in: M.J. Lacey u.K. Haakonssen (Hg.), *A Culture of Rights. The Bill of Rights in Philosophy, Politics and Law 1791 and 1991*, Cambridge 1991, p. 19–61. Die Thesen des vorliegenden Beitrags sind dort detailliert ausgearbeitet worden.

Individualrechten beinhaltet, nahmen diese Rechte – und darin liegt die Problematik – nicht den moralischen Vorrang ein, den man normalerweise den Menschenrechten zuschreibt. Tatsächlich bedurfte es langwieriger Auseinandersetzungen innerhalb der naturrechtlichen und moralphilosophischen Tradition, um zu einer klaren Vorstellung *moralisch* primärer Rechte zu gelangen. Sie war mit Sicherheit nicht etwas, was diese Tradition automatisch für einen politisch-ideologischen Gebrauch lieferte. Meine Argumentation stelle ich in fünf Abschnitten vor: die neuzeitliche Naturrechtstradition mit einer subjektiven und einer objektiven (gesetzlichen) Tendenz (1), wobei letztere in Grossbritannien in Verbindung mit der Moralphilosophie eine konventionelle Theorie der Sozialmoral bildete (2) und den subjektiven Menschenrechten nur eine untergeordnete Rolle zuerkannte (3). Zwei der verschiedenen Einwände gegen das Paradigma werden eingehender behandelt: Thomas Jefferson und die Unveräusserlichkeit der Rechte (4) sowie die neue Version der Selbstverpflichtung bei Jean-Jacques Burlamaqui (5).

1. Die neuzeitliche Naturrechtstradition[2]

Wir sprechen gewöhnlich von *der* Naturrechtstradition, als ob es sich um eine einheitliche Bewegung gehandelt hätte. Doch dies ist eine Illusion, die sich bis auf die Naturrechtler des späten 17. Jahrhunderts, besonders auf Pufendorf, zurückführen lässt. Aus propagandistischen Absichten wollten die naturrechtlichen Theoretiker nämlich nach aussen hin ihren Vorstellungen den Anschein einer zusammenhängenden Argumentation geben, die ihren Ursprung in den Arbeiten des berühmten und angesehenen Hugo Grotius gehabt haben soll[3]. Das ist einerseits völlig verständlich, denn die intellektuellen Gegner Grotius und Pufendorf stimmten in vielem überein: Beide waren daran interessiert, einen Moralskeptizismus und eine antinomische Religion zu bekämpfen und beides durch eine Moral zu ersetzen, die ein von der konfessionellen Moral unabhängiges Fundament haben sollte. Beide gingen allerdings verschiedene Wege, und diese Spaltung innerhalb der Naturrechtstradition sollte dauernde Nachwirkungen haben, trotz der Versuche, die Differenzen zu verdunkeln.

Grotius antwortete auf den Skeptizismus etwa folgendermassen: Da empi-

2 Zum folgenden vgl. K. Haakonssen, Divine/Natural Law Theories in Ethics, in: M. Ayers u.D. Garber (Hg.), *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge (im Druck), Kap. 7.

3 Vgl. R. Tuck, The Modern Theory of Natural law, in: A.R.D. Padgen (Hg.), The Languages of Political Theory in Early Modern Europe»«, Cambridge 1987, p. 99–119.

risch betrachtet alle Menschen unterschiedliche Formen des sittlichen Verhaltens zeigen und verschiedene soziale und politische Institutionen entwickeln, ist der Sozialphilosoph berechtigt zu fragen, ob eine natürliche Sittlichkeit der Menschheit existiere, die in allem Verhalten und in allen Institutionen notwendigerweise vorausgesetzt werden kann. Eine solche naturgegebene, minimale Moralität müsste von vornherein skeptischer Ablehnung entgehen. Wenn wir demnach von existierenden sittlichen Formen abstrahieren, unterstellen wir eine Situation, in der die Menschheit, auf ihre Selbsterhaltung bedacht, darauf bestehen muss, dass ihre jeweiligen Ansprüche, oder *Rechte*, seien sie auf die eigene Person, auf andere, oder auf die Güter der Welt bezogen, nicht verletzt werden. Um dies auf vernünftige Weise zu gewährleisten, müssen die Menschen miteinander vereinbaren, eine Regierung mit einer souveränen Macht an der Spitze zu schaffen, die den Ausgleich zwischen widerstreitenden Ansprüchen garantieren kann. Es existiert also ein minimaler Kern von Sittlichkeit, der aus dem natürlichen Recht zur Selbsterhaltung und dessen vernünftiger Sicherstellung besteht. Dieser Kern reicht für ein soziales Zusammenleben aus, und er hat universelle Geltung, weil er sich notwendig aus der menschlichen Natur selbst ableitet.

Für Grotius (wie übrigens auch für Hobbes) gehörten Rechte zu den Merkmalen der menschlichen Natur; sie gehören zum natürlichen Besitz der Menschheit[4]. Würden sie nicht existieren, das heisst, könnten die Menschen ihre Ansprüche nicht vernünftig verfolgen, wäre eine menschliche Lebensweise unmöglich. Grotius führt diese Gedanken noch weiter aus. Für ihn ist ein Recht nicht bloss ein Anspruch, der sich aus dem Recht zur Selbsterhaltung ergibt, sondern eine willentliche Macht (*recta ratio*), diesen Anspruch vernünftig zu machen, das heisst, die Fähigkeit zur Beurteilung der eigenen Ansprüche gegenüber denen der Mitmenschen. Doch kann ich hier darauf nicht eingehen, ebensowenig wie ich Grotius' Theorie der Moralität behandeln kann, die über die minimalen, perfekten Rechte hinausgreift: ich spreche von den imperfekten Rechten. Nur so viel sei angemerkt: Unser Moralsinn erkennt, dass es von Natur aus vorteilhaft ist, die perfekten wie auch die imperfekten Rechte anzuerkennen. Folglich sollten diejenigen, die an eine göttliche Instanz glauben, unseren natürlichen Verhaltenskodex in gleicher Weise als ein von Gott gegebenes Naturgesetz betrachten. Der Begriff der natürlichen *Gesetze* lässt sich für Grotius daher vom Begriff der natürlichen

4 Zu Grotius Theorie der Rechte s. bes. *De iure bellis ac pacis*, I.1 u. I.2.i. Vgl. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge 1979, Kap. 3; ders., Grotius, Carneades and Hobbes, in: *Grotiana*, N.S. 4, 1983, p. 43–62; K. Haakonssen, Hugo Grotius and the History of Political Thought, in: *Political Theory*, 13 (1985), p. 239–265.

Rechte ableiten, und er betont, dass das Verhalten, das uns natürlich gegeben wurde, bereits in sich selbst verpflichtend ist, das heisst, auch in Abwesenheit von Gott seine Geltung hat[5].

Pufendorf antwortete auf den Skeptizismus mit dem Hinweis, dass die moralische Welt, ähnlich der physischen, einer gewissen Ordnung unterliegt; er fragte dann, ob sich eine solche Ordnung von vornherein erklären liesse[6]. Er sah eine Antwort darin, dass es ähnlich den Gesetzen der physischen Welt auch solche gäbe, nach denen sich sittliche Phänomene richten. Während erstere jedoch kausale Gesetze sind, sind die letzteren präskriptive Gesetze, da ihnen der freie Wille der Handelnden vorausgeht. Darüberhinaus setzt die Vorstellung eines präskriptiven Gesetzes einen Gesetzgeber voraus, nämlich Gott. Das fundamentale präskriptive Naturgesetz ergibt sich aus der menschlichen Natur und ihrer Situation in der Welt, d.h. aus dem Trieb zur Selbsterhaltung und aus der Tatsache, dass der Mensch diesen Trieb als einziges Wesen nicht befriedigen kann. Das fundamentale Naturgesetz ist also, gesellig zu sein.

All dies kann angeblich vernunftgemäss, ohne Rückgriff auf die Offenbarung, verstanden werden und bildet darum eine überkonfessionelle Basis für alle Moral. Das gleiche gilt zumindest für die unmittelbaren Ableitungen aus diesem elementaren Gesetz. Das erste abgeleitete Naturgesetz versteht sich als Aufforderung, gesellig zu sein, immer und überall, das heisst, in uns selber und mit anderen, was wiederum bedeutet, dass wir sowohl Pflichten gegen uns selbst, als auch gegen andere haben[7]. Es sei hier angemerkt, dass in dieser naturrechtlichen Tradition eine Unterscheidung zu machen ist zwischen dem *Verpflichter* einerseits, das heisst, der Person, die uns nötigt, unsere Pflichten zu erfüllen, und dem *Nutzniesser* dieser Pflichten andererseits. Gott nötigt uns die Pflichten des Naturgesetzes auf, während der Nutzniesser dieser Pflichten entweder wir selber sind (Pflichten gegen sich selbst), oder eine andere Person (Pflichten anderen gegenüber). Der Vorteil, den der Nutzniesser geniesst, ist sein Recht. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist ein *Recht* das, was Pflicht ist, entweder sich selbst oder anderen zu geben.

Rechte lassen sich auch auf andere Art von Pflicht und Gesetz ableiten. Das, was uns als Pflicht auferlegt ist, muss reziprok unser Recht sein. In diesem Sinn versteht man Recht als moralische Macht zu handeln. Rechte werden durch das Naturgesetz gewährt, damit die durch das Gesetz auferleg-

5 Grotius, *De iure*, Prol. XI–XII, XLIX, LI.
6 Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, I–III; *De officio hominis et civis*, I.
7 Dazu hat Pufendorf später Pflichten gegen Gott hinzugefügt.

ten Pflichten erfüllt werden können. Rechte haben daher eine passive wie auch eine aktive Dimension, und beide entspringen direkt aus den als Auflage des natürlichen Gesetzes verstandenen Pflichten.

Die Verbindung zwischen Recht und Pflicht wird noch enger, zieht man ein weiteres Charakteristikum aus dem Werk Pufendorfs heran. Das lateinische Wort *officium*, das üblicherweise mit «Pflicht» übersetzt wird, geht häufig über die Bedeutung des heutigen Terminus «Pflicht» hinaus: es meint nämlich das Amt, die Rolle oder den Stand, die wir im Leben einnehmen. *Officia* beinhalten nicht nur die Pflichten, sondern ebenso begleitende oder implizite Rechte. Die grundsätzlichen Ämter des Lebens lassen sich in drei Kategorien einteilen: erstens ein Mensch zu sein, der dem Naturrecht untersteht, zweitens einer Familie anzugehören, und drittens Mitglied einer Gesellschaft zu sein.

2. Naturrecht und Moralphilosophie im englischen Sprachraum des 18. Jahrhunderts

Dies soll genügen, um die beiden unterschiedlichen Richtungen der Naturrechtstradition des 17. Jahrhunderts zu charakterisieren. Man verstand die Theorie der subjektiven Rechte nur unzureichend, und in ihrer extremen Form, wie Hobbes sie vertrat, verabscheute man sie als reinen Atheismus und Skeptizismus. Indem diese Theorie den Menschen als Individuum ansah, dessen einziges sicheres Leitmotiv die Individualrechte waren, verwandelte sie alle moralischen und sozialen Institutionen in künstliche Kompromisse zwischen miteinander konkurrierenden Rechten und Ansprüchen. Daher erschien das gesellschaftliche Leben als erschreckend, unvorhersehbar und unberechenbar. Es schien keine Garantie zu geben, dass nur schon im Prinzip oder rein theoretisch ein korrekter, moralisch richtiger Kompromiss möglich ist. Jedes Individuum machte ein Leben lang das jeweils Beste aus seiner Situation.

Im Gegensatz dazu bot die Theorie des objektiven Naturgesetzes die Möglichkeit grosser moralischer Sicherheit. Die Vorstellung, dass «Pflichten-*cum*-Rechten» oder die *officia* das Leben, Teil der göttlichen Planung für die menschliche Welt darstellten, zeigte, dass diese *officia* zumindest grundsätzlich, wenn man sie recht verstand, harmonisch miteinander existieren konnten. Die Vorstellung von einer prinzipiellen Harmonie in der moralischen und gesellschaftlichen Welt wurde zum festen Bestandteil der Teleologie und auch des christlichen Utilitarismus, der so charakteristisch für die Zeit der Aufklärung werden sollte. Die Pufendorfsche Variante des Naturrechts wurde trans-

formiert und damit Teil der Hauptströmung der englischen und schottischen Moralphilosophie[8]. Diese Philosophie bewertete die moralische Schöpfung so, dass sie als natürliches Ziel die Glückseligkeit versprach, und diese Glückseligkeit bestand aus moralischer Perfektibilität als angemessenem Ausdruck der Liebe und Güte Gottes. Die Gesetze der Natur lieferten die Anleitungen, wie man dieser höchsten Glückseligkeit näherkommen konnte. Die einem zugewiesenen *officia* des Lebens versprachen, vorausgesetzt, man verstand sie richtig und führte sie korrekt aus, eine ständig zunehmende Glückseligkeit.

Letztlich hatte die allgemein positive Aufnahme dieser naturgesetzlich fundierten Moralphilosophie, und konträr die generelle Furcht und Abneigung gegenüber der subjektiv-rechtlichen Tradition, viel mit dem Problem der *Verpflichtung* zu tun. Wenn subjektive Rechte das primäre Merkmal der moralischen Kraft des Menschen waren, dann musste die ganze Moralität darauf beruhen, dass die Personen fähig wären, sich selbst Pflichten aufzuerlegen. Obwohl einige Denker, zum Beispiel Suárez und Grotius, die Vorstellung von einer selbstauferlegten Verpflichtung vertraten, war diese Konzeption eine der schwierigsten und nur langsam zu gewinnenden Einsichten innerhalb der ganzen Geschichte der Moralphilosophie. Während des 18. Jahrhunderts existierte eine Vielfalt von Meinungen, die die Vorstellung ablehnten, dass selbstauferlegte Pflichten die Basis der Moralität bilden könnten. Ebenfalls wiesen sie die sich daraus ergebenden Konsequenzen für den Status der Individualrechte ab. Als Illustration möge eine bewusst willkürlich ausgewählte Passage von Thomas Rutherforth, Professor der «Divinity» in Cambridge um die Mitte des 18. Jahrhunderts, dienen:

8 Zu Pufendorfs Einfluss vgl. bes. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1988; K. Haakonssen, Natural law and the Scottish Enlightenment, in: D.H. Jory u.C. Stewart-Robertson (Hg.), *Man and Nature, Proc. of the Canadian Soc. for Eighteenth-Century Studies* IV (1985), p. 47–80; I. Hont, The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the «four stages theory», in: Pagden (Hg.), *Languages of Political Theory*, p. 253–276; B. Lindberg, *Naturrätten i Uppsala 1655–1720*, Uppsala 1976; K. Luig, Zur Verbreitung des Naturrechts in Europa, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d'histoire du droit* XL (1972), p. 539–557; H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973.– Zu Schottland vgl. auch die weiteren Literaturangaben in K. Haakonssen, Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis, in: M.A. Stewart (Hg.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford 1990, p. 61–85; u. ders., Introduction to Thomas Reid, *Practical Ethics. Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, Princeton, NJ, 1990.

> It seems to be self-evidently true, that no man can have a right to manage his own person, or to dispose of it in such a manner, as will render him incapable of doing his duty. For his duty is a restraint, which arises from the law of nature: he cannot therefore have any right to free himself from that, unless he has a right to free himself from all restraints, which the law of nature has laid him under. The consequence of this is, that a mans right to his life or his limbs is a limited right; they are his to use, but not his to dispose of. As they were given him to use, whoever deprives him of them does him an injury. But then, as they are not his to abuse or dispose of, it follows, that he breaks through the law of nature, whenever he renders himself incapable of complying in any instance with that law, which the author and giver of his life and limbs, has required him to observe. [...] The law of nature could not in any respect be binding upon a man, if we suppose him to have such a right in his own person, that he may at any time, by his own voluntary act, lawfully release himself from the whole obligation of it, or in any respect render himself incapable of performing it.[9]

Es gibt kaum eine prägnantere Formulierung der herrschenden Doktrin, dass eine selbstauferlegte Verpflichtung nicht zur Grundlage der Moralität werden kann. Man schloss daraus, dass subjektive Rechte sich in irgendeiner Weise auf einen höheren moralischen Standard zurückführen lassen müssten. Individualrechte waren nicht einfach übertragene Vollmachten, sondern Befugnisse, die zu einem bestimmten Zweck verliehen wurden: um nämlich zur allumfassenden moralischen Ordnung beizutragen. Darum wurden sie auch niemals ohne gleichzeitige Einschränkung verliehen, das heisst, sie wurden mit einer korrespondierenden Pflicht zum Begriff der «officia» verknüpft.

Eine solche Moralphilosophie war natürlich massgeschneidert für eine konservative Aufklärung[10]. Die Betonung der wiederzuerkennenden *officia* des Lebens und der Gesellschaft gab der Existenz traditioneller gesellschaftlicher Einrichtungen einen einleuchtenden Auftrag. Der Verweis auf die Ausgeglichenheit von Rechten und Pflichten verlieh dem Ideal der moralischen Vervollkommnung durch Aufklärung Glaubwürdigkeit und gab den Versuchen zur gesellschaftlichen Besserung ebenfalls ihre Berechtigung. Der philosophischen Grundlage nahmen sich hauptsächlich die Professoren der Moralphilosophie an den schottischen Universitäten an, besonders Francis Hutcheson

9 Thomas Rutherforth, *Institutes of Natural Law* [1754], 2 Bde., 2. Ausg. Cambridge 1779, Bd. I, p. 146f.

10 Vgl. J.G.A. Pocock, Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment, in: P. Zagorin (Hg.), *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment*, Berkeley 1980, p. 91–111; ders. Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England, in: R. Ajello et al. (Hg.), *L'età dei Lumi: studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 Bde., Napoli 1985, II, p. 523–568; ders., Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective, in: *Government and Opposition* 24 (1989), p. 81–105; ders., Josiah Tucker on Burke, Locke, and Price: A study in the Varieties of Eighteenth-Century Conservatism, in: Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge 1985, p. 157–191.

und Thomas Reid[11]. Ihre Thesen prägten die geläufigen Argumentationsmuster der populären Moralphilosophie, und ihre Gedanken erreichten ein sich stetig vergrösserndes Lesepublikum. Ihre Ideen wurden in den Akademien der Dissenters in England und in den Colleges der nordamerikanischen Kolonien gelehrt.

3. Schwierigkeiten mit der Formulierung der Menschenrechte

Als politische Umstände die amerikanischen Kolonisten zwangen, ihre, wie sie glaubten, fundamentalen Rechte gegen die britische Regierung zu verteidigen, begannen die Intellektuellen unter ihnen, nach einer theoretischen Untermauerung dieser Rechtsansprüche zu suchen. Aufgewachsen mit der Kombination von Naturrechtstheorie und schottischer Moralphilosophie, wandten sie sich nun wie selbstverständlich diesen Lehrmeinungen zu[12]. Während sie ohne Zögern den englischen konstitutionellen Traditionalismus verwarfen – auf das Wie kann ich hier nicht eingehen –, begegneten sie in der Prämisse von der abgeleiteten Natur der Rechte einem echten Stolperstein. Es scheint als ob niemand unter ihnen eine radikale Theorie der subjektiven Rechte, deren Anfang wir bei Grotius und Hobbes finden, zu formulieren vermochte. Vom philosophischen Standpunkt aus gesehen, blieben die Rechte abgeleitet – auch für die revolutionären Amerikaner. Doch machte man bedeutende Fortschritte in der Formulierung einer Theorie der Naturrechte als des Fundaments von Moral und Gesellschaft. Ich werde im folgenden zwei Beispiele thematisieren.

4. Unveräusserliche Rechte

Das Problem der Unveräusserlichkeit der Rechte war für das Verständnis und die Rechtfertigung des Disputes Amerikanern wie Briten von zentraler Bedeutung. Sollten gewisse Grundrechte das moralische Kriterium bilden, nach dem das Verhalten jeder eingesetzten Instanz geprüft werden konnte, dann muss-

11 Vgl. J. Moore, The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment, in: Stewart (Hg.), a.a.O., p. 37–59; K. Haakonssen, Natural Law and Moral Realism, ebd., p. 87–126. W. Leidhold, *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, Freiburg/München 1985. Für Reid vgl. Haakonssen, Introduction, in: Reid, *Practical Ethics*, Princeton, NJ, 1990.

12 Vgl. die weiterführende Literatur am Ende dieses Beitrags.

ten solche Rechte folgende Merkmale aufweisen: Sie mussten erstens auf einer Grundlage basieren, die aller Autorität vorauslag. Zweitens mussten sie in irgendeiner Weise charakteristisch für die ganze menschliche Gattung sein, das heisst, sie mussten ihre Gültigkeit für Menschen innerhalb und ausserhalb eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses haben. Und drittens mussten die Institutionen der Gesellschaft als Verteidiger solcher Rechte fungieren. Das aber war nichts anderes als der zentrale Gehalt der theoretischen Begründung der amerikanischen Auflehnung gegen die britische Autorität und die Voraussetzung für das Entstehen einer neuen bürgerlichen Gesellschaft. Die Frage stellte sich, wie man die Behauptung rechtfertigen könnte, dass bestimmte Rechte grundsätzliche Rechte dieser Art seien, und um welche Rechte es sich handelte.

Innerhalb des Rahmens der Naturrechtstradition hört sich die Antwort beinahe trivial an. Lediglich das grosse Bedürfnis der Gründungsväter der Nation – und hier ist besonders Thomas Jefferson zu nennen –, das Entscheidende der britischen Provokation theoretisch zu formulieren, brachte das Wesentliche an den Tag. Doch selbst so blieb die Erklärung oberflächlich. Es hiess, theoretisch Selbstverständliches praktisch umzusetzen.

Die Argumentation war folgendermassen strukturiert: Wenn Naturrechte sich aus den Pflichten ableiten lassen, die die Naturgesetze auferlegen, das heisst, wenn sie gesetzliche Vollmachten sind, die den Menschen zugestanden werden, damit sie ihre Pflichten und damit ihren Zweck erfüllen, dann sind, dem Naturgesetz nach, solche Rechte Voraussetzungen des menschlichen beziehungsweise des sittlichen Lebens. Darum ist es moralisch nicht zu rechtfertigen, solche Rechte zu veräussern. Recht ist Pflicht, und Pflicht ist Recht.

Ich möchte kurz darauf hinweisen, dass der Terminus Naturrecht (d.h. «natural right») nicht genau definiert war. Im weitesten Sinn verstand man unter Naturrecht die Rechte, die die Menschen im Naturzustand besassen, im Unterschied zu den positiven Rechten, die von der bürgerlichen Gesellschaft begründet waren. Zu den Naturrechten in diesem Sinne gehörten das Recht auf Eigentum und die Vertragsrechte – Rechte, die von dem anderen, restriktiveren Sinn des Terminus ausgeschlossen waren. Denn Naturrechte wurden auch von erworbenen Rechten unterschieden, die das Resultat menschlicher Aktivität oder Einrichtung waren – als typisches Beispiel galt der Erwerb von Besitztum oder das Eingehen von Verträgen –, während *Natur*rechte ohne solche Initiativen auf Menschen bezogen waren. Einige der Rechte, die diesem Sinne nach «natürlich» hiessen, hielt man für veräusserlich, andere für unveräusserlich.

Offensichtlich kann nur eine begrenzte Zahl an natürlichen, nicht-erworbe-

nen Rechten unveräusserlich sein. Bezogen auf *spezifische* Rechte bedeutet dies, dass innerhalb der Naturrechtstheorie nur die Rechte auf Leben und Freiheit als unveräusserlich gelten. Wir haben die Pflicht, und folglich das Recht, Gottes Schöpfung, deren Ausdruck wir sind, zu erhalten. Ähnlich haben wir die Pflicht und damit auch das Recht, uns als moralische Personen unter dem natürlichen Gesetz zu erhalten, was bedeutet, dass wir nicht berechtigt sind, unsere Freiheit aufzugeben: es muss von ihr immer ein Zeugnis, wenn auch vielleicht nur rudimentär in Form eines Rechts auf Beurteilung erhalten bleiben. Aus diesem Grunde kann z.B. keine natürliche Sklaverei existieren: ein Lebewesen, das nicht wenigstens ein Minimalmass an moralischem Urteilsvermögen über sich besitzt, kann einfach keine Person oder kein sittlich Handelnder sein. Diese Minimalforderungen müssen unbedingt geschützt werden, selbst in Falle einer lebenslangen Abhängigkeit.

Zusätzlich zu den beiden Grundrechten auf Leben und Freiheit haben wir noch die Pflicht, und deshalb auch das Recht, nach den Mitteln zu suchen, mit deren Hilfe wir die beiden Grundrechte sichern können. Auf unsere *physische* Existenz bezogen bedeutet dies, dass wir uns die Dinge um uns herum aneignen müssen. Hieraus ergibt sich unser Recht auf Eigentum, das – obwohl es sich um ein unveräusserliches Recht handelt – nie mehr bedeuten kann als ein Recht auf die *Suche* nach Eigentum (einschliesslich, wie einige meinten, eines Rechts auf Unterhalt). Was unser *moralisches* Selbst anbelangt, so müssen wir uns die Mittel zur Unabhängigkeit des Urteilsvermögens, nämlich Meinungs- und Redefreiheit, eigenständig suchen.

Die Rechte und Pflichten der *Mittel*, die die genannten fundamentalen Rechte und Pflichten sicherzustellen haben, sind eindeutig von den letzteren zu unterscheiden. Die ersteren – also die Rechte der Mittel – stellen so etwas wie Rahmenrechte dar, weil eine Vielzahl von institutionellen Einrichtungen sie ausführen kann. Aus diesem Grunde wählte Jefferson für die Unabhängigkeitserklärung die allgemeine und vage Phrase vom Recht des Strebens nach Glück – «the pursuit of happiness» – das das Streben sowohl nach physischen wie auch nach moralischen Mitteln einschliessen konnte.

Diese Erweiterung und der implizierte Ausschluss des spezifisch unveräusserlichen Rechts auf Privatbesitz war kontrovers, doch völlig im Sinne der skizzierten Naturrechtsdoktrin, und zwar aus folgendem Grund: Während das Recht des Strebens nach Glück, als Rahmenrecht gesehen, tatsächlich notwendig und unveräusserlich war, bildeten sie spezifischen Formen, die es unter gewissen Bedingungen annahm, das Resultat menschlicher Handlungen. Die *spezifischen* Rechte, zu denen sie führten (z.B. Gemeinschafts- versus

Privatbesitz), waren daher erworben und veräusserlich[13]. Ähnliches gilt von allen anderen Rechten (obwohl sie letztendlich ihre Berechtigung von den fundamentalen, unveräusserlichen Rechten ableiteten, und somit vom Naturgesetz), die im Dienste der Fundamentalrechte standen.

Diese Lösung des Problems der Rechte resultiert aus der zusammenhängendsten Interpretation, die von den zentralen Formulierungen des amerikanischen Standpunktes hauptsächlich bei Jefferson gegeben werden kann. Sie legte die Basis für eine allgemeine Zurückweisung des englischen Traditionalismus und Konventionalismus, etwa bei Blackstone, soweit es sich um die elementaren Naturrechte handelte. Dadurch gab sie auch dem Gesellschaftsvertragsdenken Bedeutung[14]. Der Vertrag zur Gründung einer bürgerlichen Regierung wurde zwischen Individuen geschlossen, die einen identifizierbaren Kern an Rechten beibehielten, zu deren Schutz andere Rechte veräussert wurden, um überhaupt eine Regierung gründen zu können. Mit der Einschränkung der natürlichen Rechte auf drei wohlbekannte Rechte wurde der veräusserliche und erworbene Charakter der übrigen betont. Diese Argumentation sicherte den Gründungsvätern Amerikas einen grossen Spielraum für die Assimilation des historisch Kontingenten[15].

In gewisser Weise folgte die Lösung des Problems der Logik der traditionellen Naturrechtstheorie, die besagte, dass gewisse fundamentale Rechte unveräusserlich seien, weil sie dem Naturrecht nach auch gleichzeitig Pflichten darstellten. Alle anderen «Pflichten-*cum*-Rechten» leiteten ihre eigene Berechtigung mehr oder weniger direkt von ihnen ab. Keiner der amerikanischen Theoretiker unterbreitete eine klare Konzeption von Rechten als unabgeleitete, primäre Charakteristika der menschlichen Person, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ein Grossteil ihrer offensichtlichen moralischen Sicherheit darauf beruhte, dass sie innerhalb der komfortablen moralischen Welt der traditionellen Naturrechtstheorie, mit ihrer Versicherung eines

13 Vgl. Jefferson: «It is a moot question whether the origin of any kind of property is derived from nature at all. [...] By an universal law, indeed, whatever, whether fixed or movable, belongs to all men equally and in common, is the property for the moment of him who occupies it, but when he relinquishes the occupation, the property goes with it. Stable ownership is the gift of social law, and is given late in the progress of society.» Brief an Isaac Mc Pherson vom 13. August 1813, in: *The Writings of Thomas Jefferson*, hg.v. A.E. Bergh, 20 Bde., Washington, D.C., 1907; vgl. White, *Philosophy of the American Revolution*, New York 1981, p. 213–228.

14 S. weiter K. Haakonssen, From Natural Law to the Rights of Man, in: Lacy u. Haakonssen (Hg.), *Culture of Rights*, Cambridge 1991, p. 35ff.

15 Vgl. Jeffersons Diktum, dass «[our government] is a composition of the freest principles of the English constitution, with others derived from natural right and natural reason», ‹Notes on Virginia›, in: *Writings of Jefferson*, a.a.O., Bd. II, p. 1–261, hier p. 120.

im Prinzip harmonischen Gleichgewichts von Rechten und Pflichten, eingebettet blieb.

Sollte diese Darstellung zutreffen, bleibt dennoch die Frage, warum Amerikaner (und eine wachsende Anzahl von Briten) immer häufiger Leben und Freiheit sowie das Streben nach Glück (oder ähnliches) als *Rechte* einforderten, wenn sie sie sogleich als Pflichten ansahen. Man könnte argumentieren, dass es rhetorisch und polemisch weitaus effektiver war, darauf hinzuweisen, dass berechtigte Ansprüche verneint wurden, als festzustellen, dass Pflichten wegfielen. Eine andere, in theoretischer Perspektive weitaus interessantere Antwort ergibt sich allerdings, wenn man sich einer auf den ersten Blick damit nicht zusammenhängenden Frage zuwendet, die sich ebenfalls aus dieser Interpretation ergibt, nämlich der Frage, was denn aus den Pflichten anderen gegenüber geworden war.

Wie wir gesehen haben, gehörte die Prämisse der grundsätzlichen und universalen Verpflichtung zur unbedingten Erhaltung von Gottes moralischer Schöpfung, sei es in uns selber oder in anderen, zum festen Bestandteil der Naturrechtstheorie. Wir können diese Pflicht nur erfüllen, wenn wir gesellig sind und danach streben, zum gemeinschaftlichen Wohl beizutragen. Alle fundamentalen unveräusserlichen Rechte sind jedoch nach der amerikanischen Theorie grundsätzlich aus den Pflichten uns selbst gegenüber abgeleitet. An dieser Stelle tritt nun die Gleichheit der fundamentalen Rechte hinzu. Da Lebensschutz, Freiheit und das Streben nach Glück Pflichten darstellen, die für alle gleich sind, gilt das ebenso für die korrespondierenden Rechte. Gleichzeitig existiert für jeden Menschen die Pflicht, diese Gleichheit nicht zu stören, das heisst, danach zu trachten, dass alle sich ihrer fundamentalen Rechte erfreuen können. Oder, anders gesagt, es ist die höchste Pflicht eines jeden Menschen, andere in Ruhe zu lassen (d.h. die Privatsphäre der anderen nicht anzutasten)[16].

Dieser Auffassung liegt die Annahme zugrunde, dass man Gottes moralische Schöpfung am besten fördert, wenn jeder seinen eigenen Teil davon kultiviert, das heisst, wenn jeder auf sich selbst achtet. Zwei Gesichtspunkte

16 Vgl. Jefferson: «No man has a natural right to commit aggression on the equal rights of another; and this is all from which the laws ought to restrain him; every man is under the natural duty of contributing to the necessities of the society; and this is all the laws should enforce on him; and, no man having a natural right to be the judge between himself and another, it is his natural duty to submit to the umpirage of an impartial third. When the laws have declared and enforced all this, they have fulfilled their functions; and the idea is quite unfounded, that on entering into society we give up any natural right.» Brief an Francis W. Gilmer vom 7. Juni 1816, in: *Writings of Jefferson*, a.a.O., Bd. XV, p. 24.

spielen hier eine Rolle. Erstens, wer nicht auf seine eigenen fundamentalen «Pflichten-*mit*-Rechten» achtet, bekundet damit moralische Unreife; und je mehr moralische Unreife vorherrscht, desto weiter entfernt liegt das höchste gemeinsame Gut. Diese fundamentale naturgesetzliche, letztlich jedoch protestantische Idee der Notwendigkeit der persönlichen Urteilsfähigkeit in moralischen Angelegenheiten, betonte immer die Dimension der *Rechte* in der ambivalenten Verknüpfung von Rechten-*mit*-Pflichten. Die andere Annahme unterstellt, dass die individuelle Kultivierung des eigenen Lebens, der eigenen Freiheit und des eigenen Strebens nach Glück am realistischsten und effizientesten ist. Ihr Realismus stützt sich auf die Evidenz, dass die Selbstliebe eine der fundamentalsten Eigenschaften der menschlichen Natur ist. Aus diesem Grunde ist auch die Effizienz gewährleistet, denn im Ganzen gesehen sind die Menschen eher dazu geneigt, ihre eigenen Ziele zu verfolgen, und nicht die anderer. Als sich schliesslich dieser Aspekt der Rechtstheorie mit der volkswirtschaftlichen Theorie des Markts verband, wurde ihr Charakter zunehmend politisch. So gesehen ist es wenig verwunderlich, dass Lebenssicherung, Freiheit und Streben nach Glück als Rechte und nicht als Pflichten betont werden sollten, obwohl sie ebenso Pflichten waren.

5. Autonomie und Verpflichtung

Das zweite Argument zur Modifizierung der konventionellen Naturrechtstheorie und für eine subjektive Rechtstheorie kam nicht aus Amerika, sondern aus der Schweiz, und zwar formulierte es der in Amerika einflussreiche Jean-Jacques Burlamaqui.

Ein Charakteristikum des moralischen Denkens des 18. Jahrhunderts war die auf den ersten Blick paradoxe Ausbreitung von Theorien, welche die moralische Autonomie des einzelnen betonten und dennoch an naturrechtlichen Grundlagen der Moral festhielten. Ich denke hier an die wichtigsten englischen und schottischen Theorien von einer natürlichen moralischen Kraft – Vernunft, Gewissen oder moralischer Sinn. Weder der Sinn, noch die Vernunft, noch das Gewissen haben jedoch die Autonomie vollständig begründet. Für die meisten Denker war die moralische Kraft immer noch vom Naturgesetz bestimmt. Hiermit verband sich noch ein Kennzeichen der traditionellen Naturrechtstheorie, nämlich die Idee einer höheren Autorität als der Vorbedingung einer moralischen Verpflichtung. Gewöhnlich nahm man an, dass die göttliche Autorität eine notwendige Bedingung der naturrechtlichen Verpflichtung sei und dass alle anderen Verpflichtungen sich vom Naturrecht

herleiteten. Nur wenige frühmoderne Denker, zu denen aber Grotius zählt, haben klar und deutlich behauptet, dass es Verpflichtungen ohne göttliche Autorität geben könne. Es stimmt, dass viele, vielleicht die meisten von ihnen, den reinen Pufendorfschen Voluntarismus zurückwiesen, wozu sie allerdings den scholastischen Unterschied zwischen Inhalt und Form im Naturrecht brauchten. Unter Inhalt verstanden sie das Gute und Tugendhafte, welches von der natürlichen moralischen Kraft des Menschen begriffen werden könne. Aber um Verpflichtungen darauf zu begründen, benötigte man die Rechtskraft, die vom höchsten Gesetzgeber, d.h. Gott, abhängig war. Dass die Menschen sich selber Verpflichtungen auferlegen könnten, ohne letztlich eine göttliche Autorität dafür vorauszusetzen, war besonders schwer zu akzeptieren. Man nahm an, dass eine solche Autonomie eine Moral ohne Gottheit ermöglichen würde, wie auch schon Grotius angemerkt hatte. Da eine Erklärung der Moral nach einem Schema subjektiver Rechte die Fähigkeit zu vertraglicher Verpflichtung ohne Bezug auf ein höheres Gesetz erforderte, war diese weit verbreitete Argumentation besonders hinderlich für die Entwicklung einer solchen subjektiven Rechtstheorie.

Bereits im 18. Jahrhundert gab es schon Versuche, die Idee der Selbst-Verpflichtung zu formulieren, aber wie bei anderen Begriffen der subjektiven Rechtstheorie wird auch dabei, wenigstens in Grossbritannien und Amerika, kein Durchbruch erzielt. Am fortschrittlichsten ist wohl Richard Price's Theorie der Verpflichtung und Selbstbestimmung[17], aber auch er verlässt sich gleichsam auf ein moralisches, zudem platonisches, Sicherheitsnetz[18]. Abgesehen davon ist der Versuch Jean-Jacques Burlamaquis besonders wichtig, weil er im Rahmen einer Naturrechtstheorie vorgetragen und für die amerikanische Theorieentwicklung folgenreich wurde[19].

Burlamaquis zweibändiges Werk konzipiert ein umfassendes natur- und staatsrechtliches System. Äusserlich folgt es der Pufendorfschen Systematik,

17 Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Morals* [1758], hg.v. D.D. Raphael, Oxford 1974, Kap. 5–6; ders., *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principle of Government, and the Justice and Policy of the War with America*, London 1776, p. 2–6; ders., *Additional Observations on the Nature and Value of Civil Liberty, and the War with America*, London 1777, p. 1–15.

18 Z.B. *Additional Observations*, p. 11.

19 Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit naturel et droit politique*, 2 Bde., Genève 1747. Vgl. B. Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel*, Genève 1944; A. Dufour, *Le Mariage dans l'école Romande du droit naturel au XVIIIe siècle*, Genève 1976, p. 65–82. R. F. Harvey, *Jean-Jacques Burlamaqui: A Liberal Tradition in American Constitutionalism*, Chapel Hill 1937. U.M. von Eckardt, *The Pursuit of Happiness in the Democratic Creed*, New York 1959, Kap. 8; White, *Philosophy of the American Revolution*, New York 1981.

aber dahinter steht ein scharfer analytischer Verstand, wie in der hier besonders interessierenden Idee der Verpflichtung als Grund aller Moral. Burlamaqui setzt mit einer Darstellung der praktischen Vernunft ein. Menschliches Tun, im Gegensatz zur einfachen körperlichen Bewegung, ist zielstrebig, es hat einen bestimmten Zweck. Eine praktische Regel, oder Regel des Tuns, bestimmt deshalb nur den Zusammenhang zwischen Tun und Zweck:

> Cela posé, je dis que tout homme qui se propose une certaine fin, & qui connoît le moyen ou la règle qui seule peut le conduire à cette fin & lui faire obtenir ce qu'il cherche, un tel homme se trouve par cela même dans la nécessité de suivre cette règle & d'y conformer ses actions. Autremont il seroit en contradiction avec lui-même; il voudroit une chose, & il ne la voudroit pas; il desireroit une fin, & il négligeroit les moyens, qui, de son propre aveu, peuvent seuls l'y conduire.

Unter diesen Umständen ist die Anerkennung einer praktischen Regel, einer Regel des Handelns, deshalb eine «berechtigte Notwendigkeit» oder eine Verpflichtung, «da die Verpflichtung, in ihrer ursprünglichen Form, nichts weiter als eine von der Vernunft hervorgebrachte Begrenzung der Freiheit ist, insofern als die Ratschläge der Vernunft die Beweggründe sind, die uns zu einer besonderen Verhaltensweise bestimmen, besser als jede andere». Dies ist der natürliche Zustand der Menschen. Dass die Vernunft in diesem Sinne unser Verhalten regelt, ist unvermeidlich: «deshalb genügt es der Vernunft, allein ein System der Moral, der Verpflichtung und der Pflichten zu gründen; denn wenn wir einmal annehmen, dass es vernünftig ist, gewisse Dinge zu tun oder zu vermeiden, dann ist dies wirklich eine Anerkennung unserer Verpflichtung»[20].

Als nächstes kritisierte Burlamaqui alle die traditionellen Einwände gegen die Idee der selbstauferlegten Verpflichtung: dass die *Idee* der Verpflichtung selbst auf einen vom Verpflichteten unterschiedenen Verpflichter bzw. eine verpflichtende Gewalt hindeutet; dass man keinen Vertrag mit sich selbst haben kann; dass man sich selbst nicht zwingen kann, weil ein aufhebbarer Zwang keiner ist; dass die Verpflichtung ein Gesetz und dieses eine höhere Autorität impliziert. Burlamaqui gibt zu, dass dies allgemeine Meinungen sind, behauptet aber, dass sie an der eigentlichen Frage vorbeigehen. Er erklärt ferner:

> Il est vrai que l'homme peut, s'il veut, se soustraire aux obligations que la raison lui impose: mais, s'il le fait, c'est à ses périls & risques, & il est forcé de reconnoître lui-même qu'une telle conduite est déraisonnable. Mais conclurre de-là que la raison seule ne sauroit

20 Burlamaqui, *Principes*, I, II.7.vi.

nous obliger, c'est aller trop loin; puisque cette conséquence porteroit également contre l'obligation que le supérieur impose.[21]

Folglich ist eine voluntaristische Darstellung des Naturrechts unmöglich, da unsere Verpflichtung gegenüber menschlichen Gesetzgebern oder sogar gegenüber Gott als Moralgesetzgeber eine selbstauferlegte ist.

Frühere rationalistische Systeme der Ethik, etwa dasjenige von Leibniz, der Cambridger Platoniker, von Samuel Clarke und seinen Schülern und, noch früher, von Suárez, haben Burlamaquis Beweise zum Teil wohl schon vorweggenommen. Mit aussergewöhnlicher Klarheit aber behauptet der Schweizer Denker, sein Argument belege eindeutig, dass alle Moral auf rational selbstauferlegter Verpflichtung ruhe und dass nichts als die menschliche Vernunft die Moral unterstütze.

Diese Kombination einer starken Theorie der menschlichen moralischen Selbstbestimmung mit einer traditionsgebundenen Theorie der Durchführung einer solchen Selbstbestimmung charakterisiert die tiefe philosophische Ambivalenz der sogenannten menschenrechtlichen Theorien im späten 18. Jahrhundert. Denker wie Burlamaqui und andere unter den rationalistischen Dissentern, die allmählich den Weg zur Idee der moralischen Autonomie wie zur Idee der selbstauferlegten Verpflichtung fanden, konnten nur schwer die Implikation akzeptieren, dass die Selbstbestimmung die moralische Harmonie zu einer unendlichen Aufgabe und nicht zu einem rechtfertigbaren Ideal macht. Ihre Idee der moralischen Person übernahm jedoch leicht die alte *politische* Rhetorik der Selbstverwaltung und gab ihr einen bisher fehlenden individualistischen Sinn. Für kurze Zeit konnten Theoretiker weit auseinanderliegender Glaubensrichtungen – obgleich sie sich in Begriffen wie Recht, Selbstverwaltung und Natur unterschieden – mit Jefferson übereinstimmen, dass

Every man, and every body of men on earth, possesses the right of self-government. They receive it with their being from the hand of nature. Individuals exercise it by their single will; collections of men by that of their majority.[22]

Der Mann, der hellsichtig gesehen hat, wohin dies alles führen würde – und der das überhaupt nicht gern hatte, war Edmund Burke, für den hier eine neue Idee der Menschenrechte aufschien. Burke hatte beides: recht und unrecht. Viele Zeitgenossen haben von solchen Rechten geredet, und einige sogar von Frauenrechten. Mein Hauptinteresse hier ist aber die Ideengeschichte der

21 Burlamaqui, *Principes*, I, II.7.xi

22 Jefferson, Opinion upon the question whether the President should veto the Bill, declaring that the seat of government shall be transferred to the Potomac, in the year 1790. Brief vom 15 Juli 1790, in: *Writings of Jefferson*, a.a.O., Bd. III, p. 60.

Rechte, nicht die Rede davon, und, wenn ich mich nicht irre, haben nur wenige *genau* verstanden, wovon die Rede war. Es gab, wenn nicht gute, wenigstens doch verständliche Gründe dafür, und schliesslich ist vielleicht eine zusammenhängende Theorie daraus geworden, obgleich wohl erst nach dem Ende des 18. Jahrhunderts. Im ganzen dauerte der traditionelle begriffliche Aufbau des Naturrechts, mit Pflichten und Rechten, in seiner komfortablen Ordentlichkeit, auf beiden Seiten des Atlantiks fort. Wie der grosse amerikanische Rechtsgelehrte James Wilson sagte: «The laws of nature are the measure and the rule; they ascertain the limits and the extent of natural liberty.»[23] Trotzdem haben sich in diesem Rahmen die amerikanischen Denker vom britischen Traditionalismus freigearbeitet und eine Kultur geschaffen, in der die Rede von Rechten gedeihen konnte, egal was sie auch sagen wollte.

Weiterführende Literatur

Zur Moralphilosophie in Amerika vgl. bes.:
N. Fiering, *Jonathan Edward's Moral Thought and Its British Context*, Chapel Hill 1981.
B. Kuklick, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, Conn., 1985, Kap. 1–6.
E. Flower und M.G. Murphey, *A History of Philosophy in America*, 2 Bde., New York 1977.

Zu den amerikanischen Colleges vgl. bes.:
H. Miller, *The Revolutionary College: American Presbyterian Higher Education, 1707–1837*, New York 1976.
D.W. Robson, *Educating Republicans. The College in the Era of the American Revolution, 1750–1800*, Westport, Conn., 1985.
D.C. Humphrey, *From King's College to Columbia, 1746–1800*, New York 1976.
M.A. Noll, *Princeton and the Republic 1768–1822*, Princeton, NJ, 1989.
D. Sloan, *The Scottish Enlightenment and the American College Ideal*, New York 1971.

Zum Naturrecht in Amerika vgl. z.B.:
Für Pufendorf: H. Welzel, Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte, in: R. Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964, S. 238–259.
C. Rossiter, *Seedtime of the Republic*, New York 1953, bes. S. 212ff.

23 James Wilson, Lectures on Law, in: *Works*, hg. v. J. Dewitt Andrews, 2 Bde., Chicago 1896, Bd. I, p. 276. Zu Wilson s. bes. S.A. Conrad, Polite Foundation: Citizenship and Common Sense in James Wilson's Republican Theory, in: *Supreme Court Review* 1984 (1985), p. 359–388; ders., Metaphor and Imagination in James Wilson's Theory of Federal Union, in: *Law and Social Inquiry* 13 (1988), p. 1–70; Stimson, «A Jury of the Country», in: Sher u. Smitten (Hg.), *Scotland and America*, S. 193–208; ders., *The American Revolution in the Law. Anglo-American Jurisprudence before John Marshall*, London 1990, p. 127–136.

A. Haddow, *Political Science in American Colleges and Universities 1636–1900*, New York, London 1939.

Für Locke: J. Dunn, The politics of Locke in England and America in the eighteenth century, in: J.W. Yolton (Hg.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge 1969, S. 45–80.
D. Grimm, Europäisches Naturrecht und Amerikanische Revolution. Die Verwandlung politischer Philosophie in politische Techne, in: *Ius commune* III (1970), S. 120–151.
T.L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago 1988.
J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985.

Zur schottischen Aufklärung in Amerika vgl. z.B.:
D. Walker Howe, Why the Scottish Enlightenment was Useful to the Farmers of the American Constitution, in: *Comparative Studies in Society and History* 31 (1989), S. 572–587.
R.B. Sher, Introduction: Scottish-American Studies, Past and Present, in: R.B. Sher und J.R. Smitten (Hg.), *Scotland and America in the Age of the Enlightenment*, Princeton, NJ, 1990, S. 1–27.
G. Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, New York 1979.
R. Hamowy, Jefferson and the Scottish Enlightenment, in: *William and Mary Quarterly* 36 (1979), S. 503–523.
P.J. Diamond, Witherspoon, William Smith and the Scottish Philosophy in Revolutionary America, in: Sher und Smitten (Hg.), *Scotland and America*, S. 115–132.
D.F. Norton, Francis Hutcheson in America, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* CLIV (1976), S. 1547–1568.
C. Robbins, «When it is that Colonies may turn Independent»: An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694–1746), in: *William and Mary Quarterly* 11 (1954), C. 214–251.
S.C. Stimson, «A Jury of the Country»: Common Sense Philosophy and the Jurisprudence of James Wilson, in: Sher u. Smitten (Hg.), *Scotland and America*, S. 193–208.